

Robert Benedicty, *Transfiguration sacrale de la société civile, La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine*

Beyrouth, Édition Dar-el-machreq, 2001, 246 p. (bibliogr., index, tabl., annexes, graphiques)

Jean Lambert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1604>

DOI : 10.4000/assr.1604

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002

Pagination : 87-151

ISBN : 2-222-96718-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean Lambert, « Robert Benedicty, *Transfiguration sacrale de la société civile, La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.7, mis en ligne le 14 novembre 2005, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1604> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.1604>

par S.B. Toutefois, l'idée à laquelle il renvoie est celle de la nécessité de créer des instances représentatives autonomes par rapport aux pays d'origine. C'est sur ce point que la question de la présence des minorités musulmanes sur le sol français se complique.

En conséquence, les musulmans doivent repenser leur existence en tant que minorité croyante vivant dans un espace de concurrence religieuse ; « C'est un défi important et même stimulant, car il permet de mesurer à quel point l'islam est capable de redécouvrir sa nature originelle : un message qui propose et non un ordre qui s'impose » p. 10. Cependant, cette dynamique nouvelle risque de ne pas aboutir à cause de différents obstacles, à commencer par la situation économique désavantageuse des immigrés et la condition sociale des premières générations des musulmans français.

Le deuxième obstacle est de nature culturelle, et pour cause, il touche à la qualification scientifique et linguistique du personnel religieux qui gère le sacré musulman dans la France laïque. Souvent, ce personnel a été formé dans son pays d'origine en langue arabe seulement et ignore la plupart du temps les sciences modernes. Il en résulte que le savoir religieux que les *'uléma* transmettent aux musulmans de France, voire d'Europe, dans un espace laïque qui se refuse à se laisser appréhender exclusivement en terme de vision religieuse du monde, est essentiellement concentré sur la question de l'identité islamique.

La question de la présence de l'islam dans la société française se complique davantage encore avec la greffe des traditions populaires sur certaines valeurs religieuses mal comprises par l'ancienne génération, celle des parents. Effectivement, le niveau de scolarisation de ces derniers est tellement limité que leur rôle dans la transmission des valeurs de l'islam est insignifiant dans le processus de construction de l'identité de leurs enfants. À cette identité fragile, s'ajoute le vide spirituel d'une génération jeune en mal de vivre dans une société de consommation.

D'un autre côté, B.S critique l'attitude contradictoire de la République française face aux différents phénomènes religieux. Car, par moment, la laïcité est, selon lui, synonyme de liberté religieuse et en d'autres moments, de restriction religieuse.

Face à ce double constat, l'A. s'implique personnellement en sa qualité de Mufti (conseiller religieux) de Marseille pour redéfinir la laïcité et donc la rapprocher de l'islam. Ce point est loin de faire l'unanimité parmi les intellectuels français musulmans ou d'origine

musulmane. En effet, certains parmi ces derniers pensent que si des ajustements devaient être faits entre l'islam et la laïcité cela demanderait plus d'effort surtout de la part des musulmans qui se sont habitués à être soutenus par un État religieux. D'où la nécessité de repenser l'islam pour l'adapter à la laïcité dans le cadre des droits des religions non seulement en France mais encore dans toute l'Europe en train de se construire. Toutefois, toutes les religions n'ont pas le même statut historique car la présence du judaïsme est plus ancienne que celle de l'islam et celle de ce dernier est plus ancienne que celle du bouddhisme par exemple.

C'est sur ce point que nous divergeons avec S.B qui consacre tout son effort intellectuel à redéfinir la laïcité pour qu'elle cadre avec l'islam et non pas l'inverse. Cela nous rappelle un autre slogan que nous entendons dans les rues de Casablanca ou du Caire et suivant lequel c'est à la laïcité de redevenir musulmane et pas à l'islam de devenir laïque. Avec cette remarque nous voulons signaler que le débat concernant l'islam et la laïcité est loin d'être clos.

Mohsine Elahmadi.

118.7

BENEDICTY (Robert).

Transfiguration sacrale de la société civile, La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine. Beyrouth, Édition Dar-el-machreq, 2001, 246 p. (bibliogr., index, tabl., annexes, graphiques).

Jésuite d'origine hongroise, spécialiste de byzantinologie et de slavistique, l'auteur enseigne à l'Université Saint Joseph de Beyrouth. Anthropologue de la société rurale proche-orientale, il compare ici trois célébrations festives : Vendredi saint dans une communauté grecque-melkite libanaise, 'Ashurâ dans trois localités chiites du Liban-sud, et le Baptême dans un village de Akkar. Quelle est la contribution de la célébration festive dans la formation sociale du confessionnalisme, cette interpénétration mutuelle du civique et du communel (vocabulaire de G. Le Bras) ?

La première enquête de terrain porte sur un village martyr de la guerre civile, dont église et cimetière furent rasés. Un quart seulement des déplacés a regagné les champs, où l'agriculture disparaît. Depuis 1998 l'enterrement du Christ est célébré dans la maison d'un notable, sans prêtre. L'observateur, lui-même curé de la paroisse maronite voisine, accepté mais contraint à « l'oisiveté liturgique », décrit en ethnographe participant cette « célébration œcu-

ménique à caractère laïque » : distribution de l'espace, évolution des acteurs, processions, émotions, thèmes des discours. Il s'agit d'affirmer la continuité du village *contre les autorités ecclésiastiques, contre les seigneurs et contre les druzes*. Le rituel religieux sert de cadre à une affirmation politique de la petite « communauté sacrale-profane intégrée », et les cantiques apportent l'intégration émotionnelle, la sociétisation. « La célébration pascale est la manifestation de l'identité civique en fonction de l'appartenance confessionnelle ». Ce discours à deux dimensions, conclut R.B., montre une société qui n'a pas opéré de distinction entre le civil et le confessionnel. L'A. regrette en conséquence cette double réduction, confessionnaliste et civique, du religieux authentique.

Ce point de vue normatif minimise curieusement les antagonismes soulignés par les discours lors de la liturgie « laïque ». On peut constater que, contre l'ordre ancien qui a failli, le village réactive un culte des morts-martyrs pour manifester *un nouvel ordre qui se cherche*, non assujéti au clergé, aux seigneurs, et libéré des druzes.

J'ignore si R.B. a connaissance des travaux d'A. Zempleni (1999) sur les pratiques actuelles de ré-enterriments d'hommes politiques en Hongrie. Ceux de G. Alhabe (1969) sur l'invention du *tromba* (rite de possession) par les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar, décrivent la libération dans l'imaginaire de l'oppression politique. Ici l'interprétation fait simplement du politique l'implicite du discours et du rituel religieux laïcisés. Mais elle pourrait s'appuyer sur les travaux de R. Hertz (1909) inventant *les doubles funérailles*. À tout prendre cet enterrement du Christ joue les secondes funérailles, « blanches », des martyrs. Et par le truchement de cette mémoire du corps unique supplicié, double des corps de ses morts, le village énonce sa continuité, certes, mais de façon polémique forte, pour que le village à venir ne reproduise pas les oppressions de l'ancien. Le vrai non-dit, le message politique latent, n'est-il pas que c'est l'« ordre » ancien, désordre manifeste, qui est responsable de la guerre civile ?

La seconde étude est une réinterprétation comparée des enquêtes de E. L. Peters en 1952 à Jbâ', de celles de F. Maatouk en 1973 à Nabatiyéh, et de celles de W. Chrara en 1956 à Bint-Jbaïl, sur l'utilisation politique du rituel de l'Ashurâ dans trois localités chiites du Liban-sud.

À Jbâ' la célébration du *mystère* de la bataille de Karbalâ oppose les lettrés (les *sayyids* qui affirment descendre de Zayn al-'Abidin, fils

survivant de Hussayn, et les *shaykhs* qui affirment descendre d'Al-Shârif al-Hurr, l'un des héros) aux commerçants et aux paysans. Les premiers jouent dans cette actualisation la petite troupe des vrais Fidèles exterminés, qui formera le cortège des flagellants, tandis que les seconds représentent la victoire du Mal par l'armée omeyyade. Cette mise en scène permet aux *ulémas* qui la contrôlent d'affirmer leur autorité morale, financière, politique, sociale et économique selon Peters. Mais R.B. veut dépasser cette analyse fonctionnelle pour affirmer que derrière cette fonction manifeste se tient la fonction latente qui consiste à revivre émotionnellement la solidarité du groupe, expérience cathartique pour l'assemblée célébrante.

La lecture par Maatouk du rituel à Nabatiyéh confirme cette solidarité émotionnelle des participants, en l'élargissant aux cent mille spectateurs qui compatissent à travers le cortège des flagellants à l'échec manifeste de Hussayn. Lequel est sa victoire latente puisqu'il fonde l'attente de la rédemption par le retour du Mâhdi, l'imam caché. La fête rituelle fait émerger à la conscience la solidarité sacrale.

Quant à Chrara, derrière la lecture solidarisante de la communauté chiite, il décrit une réinterprétation récente de l'Ashurâ à travers la perte de la Palestine. Mais dans les trois cas le drame rejoué est, selon R.B., le catalyseur de l'expérience de l'identité politique et religieuse intégrée : « Dans la fête la société locale se révèle comme une formation qui réunit dans une entité unique le sacré et le profane ». Ce qui confirme à ses yeux que la disjonction des deux dimensions ne s'est pas opérée, et que, en constatant que le rituel n'a pas dépéri, les politologues qui désignent au Liban chiite un processus de politisation d'une manifestation religieuse, négligent le fait qu'elle avait cette double dimension depuis l'événement fondateur.

La troisième étude porte sur un conflit entre majorité maronite et minorité grecque-orthodoxe, en 1986, dans la région de 'Akkar, dans le village de Tell-Nabi, dont l'A. est curé de paroisse, à propos du Baptême. La population est jeune, pour plus d'un tiers émigrée dans les villes de Syrie et Liban, et pratique, hommes et femmes, pour une grande part, le double travail. L'autorité officielle est détenue par le *mayer*, chef d'une grande famille, naguère élu, désormais nommé par le parti Baath dont il est le secrétaire local. Mais le pouvoir officieux est détenu par les représentants de l'ancien régime villageois qui se sont modernisés et par les cadres économiques modernes, qui constituent un réseau concurrentiel.

Village chrétien défavorisé qui se pense isolé dans son milieu islamique, il dit résister, mais coopère en bon voisinage, dans la limite du respect de la femme et de celle de la religion. La petite minorité grecque-orthodoxe, immigrée de date récente d'un village sunnite, et sans terre, se sent privée de la citoyenneté du village. C'est par le baptême maronite de ses enfants qu'elle sollicite son intégration au village. Mais il suppose la réalisation d'un banquet et le choix de parrains, et surtout il est refusé par le prêtre maronite (R.B. lui-même) pour des motifs « d'ordre de théologie œcuménique ». Position « purement ecclésiale » selon le prêtre, mais perçue comme une « discrimination confessionnaliste » par les orthodoxes : « Ce sont les curés qui nous divisent ! ». Le rapport musulmans/chrétiens se rejoue ici dans le rapport maronites/orthodoxes, comme l'illustre l'exemple des difficiles mariages mixtes entre chrétiens.

Le symbolisme sacramental constitue un discours explicitement religieux et implicitement sociopolitique. Les acteurs se servent des symboles sacramentels comme moyens pour réaliser leur intégration sociale. C'est cette instrumentalisation civique des sacrements chrétiens qui gêne l'A. : la religion, dit-il, devient la variable dépendante.

La conclusion travaille ces rituels comme des variantes structurelles d'un même archétype. Pâques et 'Ashurâ, comme célébration de commémoration, et le Baptême comme célébration d'incorporation, parcourent cinq thèmes : la salut, le martyr, l'espace sacré, la terre et le village. R.B. y déplore la double réduction de la société civile et de la communauté religieuse l'une à l'autre, ou la *transfiguration sacrée* de la société civile dans les rituels du symbole religieux. Il affirme en conséquence que la religion est réduite à l'appartenance sociale, plutôt qu'à la conviction personnelle. Il nomme cette disjonction entre foi et religion « désengagement théologique ». On est en présence d'une conception holistique de la société locale, groupement communautaire hiérocratique au sens de M. Weber, qui serait commune à l'Europe de l'Est, aux Balkans et au Proche-Orient. Elle offre une résistance affective forte à toute dislocation de ses deux constituantes, comme le montrent les graves déséquilibres qui secouent ces sociétés. Les théocraties de ces régions, de type totalitaire, reposent sur un nationalisme religieux, et/ou une religion nationale, dont l'archétype selon R.B. serait la hiérarchie vétéro-testamentaire.

Ce livre précis, dense, rigoureux, et cohérent dans sa méthode, élabore une donnée cen-

trale des sociétés proches-orientales. Il peut susciter trois types d'observations.

La séparation ou sécularisation qui semble marquer le point de vue de l'A. (mais pourquoi use-t-il alors en sciences sociales du concept sacré de *transfiguration*, au lieu du concept profane de *métamorphose* ?) est certes exogène à cette société holistique. Cependant bien des signes montreraient que cette structuration collective peut laisser place aujourd'hui à une individualisation des comportements plus complexe, et en tension avec cette analyse, y compris dans la société rurale. Au point que le transfert confessionnel, dans le cas du baptême, pourrait être lu à rebours comme l'indice d'une déconfessionnalisation en œuvre.

En relevant au passage que l'expérience profonde de ces acteurs est celle d'un exode, de la dépossession de la terre et du village, et en signalant que les trois rituels dégagent le rôle prépondérant des clergés dans la vie civile, l'A. esquisse une connexion qu'il n'explore pas. Pourquoi cette expérience d'une dépossession réelle trouve-t-elle à s'exprimer dans les rituels symboliques de religions de l'exode ? On montrerait ainsi comment des rapports dominants/dominés s'expriment ou se contestent, mais se travaillent, par des fêtes religieuses, à liturgie cléricale, chrétiennes ou chiites.

On se prend à espérer qu'un travail de comparaison ethnographique de ce type puisse prendre prochainement en compte au Proche-Orient trois célébrations festives empruntées aux trois monothéismes (et à leurs variantes) en Méditerranée. Ce qui offrirait un terrain expérimental pour discuter la conclusion de l'auteur, et la confiance qu'il accorde aux archétypes profonds, dans le cadre d'une véritable anthropologie comparée des monothéismes.

Jean Lambert.

118.8

BERTI (Daniela).

La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien. Paris, CNRS Éditions, 2001, 333 p. (bibliogr., cartes, illustr., index).

Il est deux façons d'exercer une influence sur la vie publique dans les villages de la vallée de Kullu, dans l'Himalaya indien, dit l'auteur en commençant. L'une est de faire partie du conseil de village, le *pañcayat*, instance délibérante administrative. L'autre est d'être le possédé, le *gur*, d'un temple de village : forme de pouvoir non officiellement reconnue, certes, mais effective et même, à sa manière, coercitive. C'est en effet par le *gur* que les divinités dont les temples parsèment la vallée s'expri-